COMUNIDADES, UTOPÍAS Y FUTUROS
DEBATES PARA EL SIGLO XXI

José Eduardo Zárate
Editor



EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Cada época define lo que se considera utópico. Si en algún momento, el reclamo de "tener derechos" frente al autoritarismo se consideró utópico, en otros momentos en que la sociedad se ahoga en soluciones formales, la utopía puede encarnar en la anarquía. Tenemos que las utopías son siempre históricas o, más bien, la definición de lo utópico obedece a determinadas condiciones históricas. Como también el lenguaje con que se expresa. En este libro se presenta una serie de estudios de comunidades que existen en el tiempo histórico y que tratamos de aprehender mediante conceptos, metáforas, ideas, que son producto de la imaginación de actores que buscan un futuro distinto. La mayoría de las utopías que aquí se presentan, no se expresan en un lenguaje eminentemente religioso o milenarista, como en un momento lo hicieron, sino ecológico, conservacionista, incluso, científico o aislacionista. No obstante, el ideal de cambio, de una vida mejor, nutrido por el imaginario que se construye a partir de la experiencia de vida, de la inconformidad por las condiciones que se experimentan, el deseo, imaginar otros mundos posibles, para algunos productos sólo de la fantasía es lo que produce la originalidad de las comunidades y sus múltiples arreglos.



Colección Investigaciones

ISBN: 978-607-544-161-0

9 786075 441610



COMUNIDADES, UTOPÍAS Y FUTUROS
DEBATES PARA EL SIGLO XXI

José Eduardo Zárate
Editor



El Colegio de Michoacán

321.07 COM

Comunidades, utopías y futuros : debates para el siglo XXI / José Eduardo Zárate, editor. -- Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán © 2022

445 páginas ; 23 cm. -- (Colección Investigaciones)

ISBN 978-607-544-161-0

1. Utopías
2. Comunidades
3. Sociedades Primitivas
4. Ciencia Política

I. Zárate, José Eduardo, editor

Thema: JHBK/JBSC/JPA

Imagen de portada: *Comunidades*, ilustración digital, Guadalupe Lemus, 2020

Centro Público de Investigación
Conacyt
Martínez de Navarrete 505
Las Fuentes
59699 Zamora, Michoacán
publica@colmich.edu.mx

ISBN 978-607-544-161-0

Impreso y hecho en México
Printed and made in México

ÍNDICE

LA COLONIA RUSA EN EL VALLE DE GUADALUPE

UNA UTOPÍA ALCANZADA POR EL FUTURO

Rogelio E. Ruiz Ríos*

Orígenes de la colonia rusa en el Valle de Guadalupe

A partir de 1905 se asentó en el Valle de Guadalupe, Baja California (véase mapa 1), un grupo de familias rusas practicantes del culto religioso molokano, donde formaron una comunidad[1] que subsistió poco más de cinco décadas. Este asentamiento, conocido como colonia Guadalupe o colonia rusa, alcanzó su pico poblacional más alto durante la década de 1910 con un aproximado de 45 a 50 familias que sumaban entre 270 y 280 personas. En los años posteriores decreció su número de habitantes al grado de que, para fines del decenio de 1950, no superaban la cantidad de 20 familias y ni el centenar de personas.

La colonia molokana se formó al cobijo de las leyes mexicanas que alentaban la colonización, por ello, cada integrante contaba con el reconocimiento jurídico de colono(a) en el marco de la ley migratoria de 1883 y la de colonización de 1886. Dichas disposiciones legales respondían a las ideas de las

* Universidad Autónoma de Baja California, México, aukaroger@hotmail.com

1. Miguel Lisbona (2005: 25) apuntó que el término comunidad "está instalado en las ciencias sociales como mención obligada a una forma de vivir en sociedad que los seres humanos construimos". Tengo en cuenta la advertencia de Martin Albrow (1999: 43-44) acerca de que la realidad social nunca parece corresponderse exactamente con los significados de las ciencias sociales y, en cambio, proveen ilimitados argumentos para la controversia. Albrow conviene en que los sociólogos analizan e identifican características recurrentes en las comunidades (en tanto organizaciones sociales) como un sentido de pertenencia, seguridad y familiaridad, mentalidad, símbolos compartidos y normas de comportamiento, clasificaciones de estatus, celebraciones periódicas. La fuerza de estas características variará de comunidad a comunidad y tampoco son exclusivas de una comunidad, pero en cualquier comunidad se manifestará la mayoría de ellas. De ese modo, los sociólogos conceptualizarán la comunidad proveyendo una clara imagen de la misma, a menudo desarrollada por una idea de comunidad, que resaltará las características que la diferencian de otros tipos de organización social, como la clase o la etnia, aunque pocas veces la realidad coincidirá con las definiciones verbales, al encontrarse con disensos y diferencias marcadas. Aunque estos planteamientos fueron concebidos para la sociología, son pertinentes para otras disciplinas como la historia.

Mapa 1. Localidades con presencia molokana en Baja California



Fuente: Elaboración propia del autor.

elites nacionales sostenidas en el siglo XIX y comienzos del XX, acerca de que el país disponía de "un vasto territorio sin poblar e inmensos recursos naturales sin explotar" (Palma Mora 2003: 63).

La experiencia histórica molokana en Baja California estuvo marcada por las transformaciones políticas acontecidas en México tras el triunfo de la revolución. De igual manera, la vida comunitaria de los molokanes fue influida por los procesos de urbanización e industrialización en el sur de

California, donde se asentó la mayoría de la diáspora[2] molokana tras haber inmigrado procedente del sur del Cáucaso entre 1903 y 1912. La experiencia molokana en el continente americano fue afectada por las disyuntivas entre tradición y modernidad encaradas por sus integrantes a escalas personal y comunitaria a raíz de los variados procesos de cambio y transformación experimentados en ambos lados de la frontera durante la primera mitad del siglo XX.

En la formación de la colonia rusa se vincularon dos utopías. Una derivada de las pretensiones colectivas de las y los molokanes por recrear un modo de vida apegado a sus creencias religiosas observadas en los siglos precedentes en el sur de Rusia y en el sur del Cáucaso. Una segunda que formó parte del proyecto de ingeniería social del Estado mexicano durante el siglo XIX con el afán de atraer colonos, prioritariamente de origen europeo, para dirigirlos a las zonas del país que las elites gobernantes consideraban necesario incorporar a los circuitos de producción capitalista.[3] Para las clases gobernantes, luego de la restauración de la república en 1867, la única vía de modernización y progreso era el modelo liberal. Romana Falcón (1999: 57) estipuló que el proyecto de nación se fincó en las siguientes premisas: "una sobrestimación de las riquezas naturales, una subestimación de las capacidades de sus habitantes –en especial del indio–, una excesiva confianza en la burguesía naciente y un optimismo iluso en cuanto a la inmigración extranjera y la entrada de capital foráneo".

Desde el punto de vista molokano, el anhelo por asentarse en el Valle de Guadalupe obedecía a la pretensión de recrear su estilo de vida campesino

2. Robin Cohen y Carolin Fischer (2019: 8) convienen en que el concepto de *diáspora* ha atravesado diversas resemantizaciones. En un primer momento sirvió para referir a las autodispersiones territoriales de las comunidades religiosas, aunque en la actualidad abarca movilidades de todo tipo. Para el caso de los molokanes me apego al mencionado sentido original, que es el mismo con el que tradicionalmente se identifican las distintas oleadas migratorias de judíos, griegos, armenios y diversas etnicidades africanas, por mencionar los mismos ejemplos con los que Cohen y Fischer ilustraron la primigenia acepción del término en las ciencias sociales-(2019: 3).

3. La bibliografía que da cuenta de la expansión de capitales en México es extensa, con hincapié especial en el norte del país. Estos trabajos reflejan el interés mostrado por los capitalistas y los gobiernos de las principales potencias europeas y de Estados Unidos de América, en sintonía con el proyecto liberal modernizador hegemónico a partir de la décadas de 1870. Por cuestiones de espacio, me limitaré a recomendar la investigación de Sergio Ortega (1978) sobre el proyecto colonizador en Topolobambo, Sinaloa, por tratarse de una detallada exposición que articula las políticas colonizadoras del Estado mexicano, la expansión capitalista estadounidense y la fundación de una colonia de tipo utópico en esa región.

en comunión con sus prescripciones religiosas. En las aldeas molokanas, la vida comunitaria se regía por una división social del trabajo en la que los varones se ocupaban de las labores del campo, de las reparaciones y fabricación de utensilios de trabajo y de gestionar los asuntos públicos. A las mujeres les correspondía criar a la descendencia; preparar alimentos para consumo inmediato y conservas; elaborar el vestido y la ropa de cama y de diversos usos domésticos; cuidar de las aves de corral que ayudaban a su subsistencia, como gansos, patos y gallinas, así como del limitado número de cabezas de ganado caballar y vacuno que poseían; hornear pan; y manufacturar algunos utensilios.

En la estructura social molokana, sólo las personas adultas participaban en la toma de decisiones familiares y comunitarias. Se consideraba persona adulta a quienes ya habían contraído matrimonio, lo que sucedía entre los 16 y los 20 años mediante arreglos entre las familias de los y las contrayentes; por lo regular, las mujeres eran unos pocos años menores que los varones. Las prácticas religiosas eran prioritarias en la comunidad y se realizaban los fines de semana en el templo construido para tal fin. El acceso y la participación en los actos religiosos estaban reservados a la gente adulta. Casi todos los aspectos de la vida cotidiana estaban regulados por códigos de vestimenta y de comportamiento según los roles de género, generacionales y las funciones religiosas y comunitarias desempeñadas. Los principales asuntos religiosos y colectivos competían a los hombres mayores, un estatus alcanzado casi siempre después de la cuarta década de vida.

En un inicio, las actividades económicas en el Valle de Guadalupe consistieron en la siembra, el cultivo y la comercialización de trigo, cebada y alfalfa que destinaban para consumo propio y para su venta en el vecino puerto de Ensenada. Conforme se modificó el contexto político, económico y social en la región, las actividades económicas, las siembras y los métodos y técnicas de cultivo también variaron. Un ejemplo de ello lo encontramos en el hecho de que hasta antes del decenio de 1940, los molokanes cultivaban la tierra mediante un método extensivo dependiente del riego de temporal. Las parcelas se dividían en tres franjas; cada una de ellas era trabajada durante un ciclo agrícola mientras dejaban reposar las dos restantes. La consecuencia de este método fue el agotamiento del rendimiento de los suelos, lo que los llevó a arrendar tierras en otras localidades circundantes al Valle de Guadalupe y

de Ensenada. De manera periódica, los trabajos agrícolas sufrían afectaciones por las inundaciones o sequías. En los decenios de 1910 y 1920, algunas familias molokanas se mudaron a la zona urbana de Ensenada para dedicarse a la producción y la venta de leche y otros productos lácteos. A fines de los años de 1920, también incursionaron comercialmente en el giro automotriz.

Pero, como ha sucedido en innumerables experiencias colectivas humanas, en el caso de la colonia molokana surgieron tensiones y grietas entre lo prescrito social y culturalmente y la manera en que la gente asumía, prestaba atención o ignoraba esas normas. En el entendido de que toda utopía es un predicamento hacia y por el futuro, es sugerente pensar que en las sociedades de raigambre utópica, el futuro no sólo se sitúa en un tiempo posterior al presente, sino que también puede ubicarse en el pasado. Resulta sintomático de nuestra época que en las tres décadas más recientes, las utopías (y su antónimo, las distopías) y los estudios sobre el futuro han acaparado más atención en las ciencias sociales, las (post)humanidades[4] y en otros espacios intelectuales y académicos. Pareciera que asistimos a un giro (*turn*) –¿o quizá retorno (*return*)?– en la materia. A esos aspectos está dedicado el próximo apartado.

Saudades de futuro

A inicios del siglo XXI, las utopías dejaron de ser concebidas como una imposición de formas totalitarias de ver el mundo para empezar a ser vislumbradas como la creación de pequeños espacios capaces de transformar el entorno en relaciones más justas y equitativas (entrevista a Ewa Domańska por Silveira y Bianchi, 2018). La inquietud por estudiar y pensar las utopías y los futuros continúa extendiéndose y anima nuevas discusiones inter y transdisciplinarias que imbrican a la historia, la antropología, la filosofía, el arte, la arquitectura, el diseño, la crítica literaria, la biología, los estudios culturales

4. Pongo entre paréntesis el prefijo "post" intentando aludir tanto a las humanidades tradicionales como a las propuestas inter y transdisciplinarias denominadas posthumanismos que desafían a las primeras al señalar el agotamiento y la insuficiencia de sus presupuestos epistemológicos. Algunas de estas posturas posthumanistas se insertan en el llamado "giro ontológico" con un manifiesto interés en torno a las utopías y los futuros posibles. Sendos recuentos al respecto pueden leerse en Bolter (2016) y Domańska (2010).

y las ciencias políticas, entre otras miradas, según lo evidencian las ediciones de recientes publicaciones periódicas dedicadas a esos temas (*Cabinet* 2004; *Encuentros* 2018; *Esboços* 2021). Esta tendencia es refrendada con la proliferación de investigaciones al respecto (Appadurai 2013; Escobar 2016; Bugajska 2021; Simon y Tamm 2021). En la actualidad cobran renovados bríos las discusiones sobre los conceptos y experiencias a diferentes escalas que imbrican cuestiones relativas a la nostalgia, la melancolía, la imaginación, la vida comunitaria, el buen vivir y la experiencia, atravesadas por el que parece ser el *quid* cultural de nuestros tiempos: las memorias. En conjunto, estas preocupaciones forman parte del talante espiritual distintivo que marca el paso del siglo XX al XXI.[5]

Frente a las actuales perspectivas de futuro en el horizonte del Antropoceno, es factible preguntarse qué motivaciones y de qué forma se han concretado y proyectado las diversas utopías concebidas por una variedad de grupos humanos en distintas épocas; conocer de qué forma se relacionaron socialmente con las temporalidades de pasado, presente y futuro (véase en este sentido, la propuesta de Herman Paul 2015), en contextos de tensiones y conflictos. Ewa Domańska ha invitado a las y los historiadores a prestar atención a las utopías motivada por el hecho de que en los últimos años hemos estado abrumados por el asunto de las memorias y de los traumas, así como concentrados en las humanidades militantes y emancipatorias desde perspectivas presentistas que hicieron a un lado el futuro. Ante ese panorama, Domańska sugiere apuntar al futuro con el afán de crear varios escenarios en él. No para aludir a las utopías como un fantasmal e idílico espacio inexistente, sino para concebir microutopías responsables, realistas, plausibles en espacios concretos y en temporalidades específicas. Esta vez no se trata de recetar utopías "salvadoras del mundo", más bien implica buscar mejorar el planeta desde pequeñas escalas, incluso micro. Domańska no propone dar lugar a un mundo pacífico, justo y no violento, sino a grupos concretos de

5. En este tenor, en diversos momentos François Dosse ha compartido que pasamos por un "momento memorable" (2012: 3), que vivimos un "momento memorial" (Dosse 2016: 9) visible en la "actual moda conmemorativa" (2012: 4). Las afirmaciones de Dosse responden a una visión quizá menos entusiasta sobre el porvenir, coincidentes con François Hartog respecto a que nuestro tiempo está ceñido por un presentismo desbordado que, en palabras de Dosse, es síntoma de una "crisis del horizonte de expectativas de un presente marcado por la ausencia de proyecto de nuestra sociedad moderna" (2012: 4).

personas esforzadas en construir formas creativas de colaboración, de cohabitación y de convivencia en condiciones de conflicto perenne. Ella conviene en que esto implica un anhelo de autoperfección que necesita una aproximación crítica a la idea de lo individual, del sujeto narcisista respecto al ser con y para otros seres, de insertarse en las diferentes relaciones entre los humanos y los no humanos (entrevista con Silveira *et al.* 2018).

Domańska hace la necesaria diferencia entre utopía y quimera. La quimera ha sido ubicada más en el orden de lo fantástico, de lo irrealizable. Mijail Bajtin la representó como lo opuesto a lo "serio", aduciendo que: "La quimera representa el grotesco por excelencia", como lo muestran las construcciones narrativas que combinan formas humanas y animales (2003: 100-101). Sin embargo, la divergencia entre utopía y quimera no es tan categórica y clara ni en el ámbito discursivo ni en la realidad. En su obra sobre los imaginarios sociales (publicada por vez primera en 1984), Bronislaw Baczko subrayó la asimilación dada en el "lenguaje corriente" entre las utopías y las quimeras, en función de que la "imaginación social", al quedar sujeta a una "elaboración utópica", conduce a abarcar "en un solo proyecto toda la alteridad social eliminando, por consiguiente, todos los males sociales", lo que termina por indicar cómo las personas "deberían ser y no tal como son". Puesto así, las utopías son quiméricas "debido a que se hacen cargo de las aspiraciones a una vida social lógica, coherente, transparente hacia sí misma, debido a que suponen sociedades indefinidamente transformables y racionalizables" (Baczko 1999: 120). Del mismo modo que sucede con Domańska, Baczko consideró que las utopías "ganan en 'realidad' y en 'realismo' en la medida en que se inscriben en el campo de las expectativas de una época o de un grupo social y, sobre todo, cuando se imponen como ideas-guía e ideas-fuerza que orientan y movilizan las esperanzas y solicitan las energías colectivas" (1999: 120). Cuando Baczko escribió esto, ya se palpaban en Europa y América del Norte ciertos desencanto y sospecha hacia la historia y el porvenir como metonimia del progreso que había prometido. Recordemos que éste fue el periodo en que se sentenció el "fin de la historia". En ese contexto debe leerse la siguiente advertencia de Baczko:

> Unos afirman que vivimos un periodo "frío" de actividad utópica, más bien, el de su extinción. Nuestro tiempo sería incapaz de producir utopías que le sean propias;

> como mucho, subsiste sobre los escombros de viejas utopías. Para unos, ése sería el signo de su callejón sin salida; para otros, el signo de su madurez conseguida al precio de amargas desilusiones [...] Pero también pueden encontrarse otras opiniones: nuestra época sería la de la utopía "en acción" (1999: 121).

Quiero referirme ahora a la noción de nostalgia (un componente constante de las utopías y de las memorias legadas por éstas) por la fuerte relación que tiene con las reconstrucciones identitarias y mnemotécnicas fundadas en las experiencias diaspóricas que ensamblan las vivencias, los flujos y movilidades personales con las de índole colectivo. Svetlana Boym definió la nostalgia como "la añoranza de un hogar que no ha existido nunca o que ha dejado de existir", apoyándose en la raíz etimológica griega: *nostos*, regreso al hogar, y *algia*, añoranza[6] (2015: 13). Este "sentimiento de pérdida y desplazamiento" representa también "un idilio con la fantasía individual" (2015: 14). Así, la nostalgia abarca las perspectivas temporal, espacial y personal: "La nostalgia no es sólo la añoranza de un tiempo y un hogar perdidos, sino también de los amigos que los habitaron y que en la actualidad se encuentran dispersos por el mundo" (2015: 9). Para Boym, la nostalgia tiene una dimensión utópica no proyectada sobre el futuro, y a veces tampoco sobre el pasado, sino en los márgenes, pues el sujeto de nostalgia "se siente asfixiado por las categorías convencionales del tiempo y espacio". Boym, exiliada rusa en Estados Unidos de América, reflexionó de este modo en los años de 1990, cuando recién había caído el muro de Berlín y apenas se reacomodaban las relaciones geopolíticas con un impulso globalizador. Una postura intelectual común en aquellos momentos (compartida por Boym) era apostar a que la nostalgia y todo tipo de sentimientos y emociones vinculados a espacios y lugares significativos para las personas, parecían devaluarse en su potestad representativa. De tal manera que su potencial subjetivo estaba vulnerable frente a la avasallante estandarización globalizadora y las repercusiones en la sociedad y la cultura de los avances tecnológicos. Contrario a lo planteado por Boym, considero que la dimensión utópica sí proyecta su sombra sobre el futuro y el pasado. Un fado[7] da pautas para imaginar las formas en que la nostalgia desborda el

6. Aunque en otros registros se indica que es *algos*, equivalente a dolor.

7. El fado es un género musical emblemático de Portugal. La raíz etimológica de esta voz está en el latín *fatum*, que significa destino.

presente (por muy denso y extenso que éste sea), prolongando sus tentáculos en dirección al futuro y al pasado. En uno de los pasajes de *Saudades do futuro*, composición del poeta José Correia Tavares se dice:

> Tengo tantas *saudades* del futuro
> de un tiempo en que contigo viviré
> No hay mar no hay frontera no hay muro
> que puedan mi amor, el amor, detener.[8]

Estas letras inscriben la esperanza en un *continuum* temporal. Quien habla, manifiesta sus *saudades* por un tiempo aún por llegar. De este modo, funda su utopía en la posibilidad abierta de convivir con la persona amada sin que haya barrera natural o geopolítica que lo impida. La obstinación y la seguridad enunciadas para enfrentar cualquier desafío provienen de su campo de experiencia personal, pero quizá también las ha asimilado de experiencias vicarias[9] de corte transgeneracional, que lo mismo tienen afluentes personales que colectivos. Con un indudable sesgo teleológico, esta apuesta atraviesa temporalidades. La añoranza por lo que aún no sucede muta en nostalgia, quizás en memoria, de un futuro anhelado. Es la utopía por antonomasia. La tenacidad y la resolución de quien añora hacen la diferencia de una afectación melancólica por el porvenir. En una tesitura similar vislumbro a los molokanes en el periodo que cubre de finales del siglo XIX a inicios del XX, cuyas diásporas fueron impulsadas en buena medida por sus *saudades* de futuro, un futuro situado lo mismo hacia delante que en el pasado, aunque ambos escenarios temporales tienen sus dosis de idealización.

8. El verso original dice: "Tenho tantas saudades do futuro/De um tempo que contigo hei-de viver/Não há mar não há/fronteira não há muro/Que possam meu amor o amor de ter". Evito intentar traducir el término *saudade* por tener una aceptación más o menos general en la literatura en español, aunque a veces es usado como equivalente de extrañar, recordar, sentir nostalgia o alguna de esas emociones relacionadas con la ausencia. La raíz etimológica de *saudade* se encuentra en el latín *solitudo* que alude a "soledad".

9. Retomo la expresión "experiencia vicaria" de Dominick LaCapra (2006: 94), con la que designó la identificación establecida por un(a) investigador(a) respecto de las víctimas de acontecimientos traumáticos, llegando a idealizar y sacralizar a las víctimas, lo que, en grado extremo, le hace asumir la posición de "víctima sustituta" y tener esas experiencias vicarias, es decir, no vividas directamente. Lo anterior es diferente a la mera empatía que pasa por una experiencia virtual y conlleva una respuesta emocional hacia la víctima. En este caso, la persona que investiga se pone en la posición de la víctima sin tomar su lugar ni convertirse en su sustituto, y tampoco se siente autorizado(a) para hablar en su nombre (2006: 95).

En una revisión de los textos de Pierre Nora y Reinhart Koselleck publicados en los años de 1980, Aleida Assman captó el desaliento intelectual y anímico que privaba en Europa y Norteamérica. En el caso de Nora, éste habló de la desvalorización cultural de las memorias colectivas en las que se apoyaban las tradiciones sustentantes de las identidades y los saberes locales y regionales, a la vez que veía cómo cobraba relevancia la disciplina histórica con sus promesas objetivantes de raíces científicas (en Assmann 2011: 15-18). En un tono similar se pronunció Koselleck cuando habló de la gradual desaparición de la cohorte que había vivido en Alemania la terible experiencia de la segunda guerra mundial. El historiador alemán avizoraba el cambio de un pasado (todavía presente) a un pasado "puro", con lo que la experiencia histórica viva encarnada en la figura del testigo sería sustituida por la investigación histórica de cuño científico. En opinión de Assman: "Palidez, pérdida, desvanecimiento: esos términos son todas circunscripciones de un proceso inexorable de olvido que, según Koselleck, desemboca de manera determinada en la cientifización" (Assmann 2011: 18). Koselleck compartía la idea de que la historia primero debe estar muerta en las mentes, en los corazones y en los cuerpos de las personas afectadas para que poder erguirse como ciencia, y así, como un ave fénix, resurgir de las cenizas de la experiencia, pues mientras hubiera personas afectadas por el recuerdo (y con ello afectaciones, reivindicaciones y protestas concretas), la perspectiva científica corría el riesgo de distorsiones (Assmann 2011: 19).

Con una década de distancia, Assman observó que, a inicios del siglo XXI, lo que ocurría era un proceso exactamente opuesto al columbrado por Koselleck y Nora. El suceso del holocausto no sólo no había palidecido, sino que ahora parecía más cercano y vivo al haberse intensificado el problema de la memoria. La memoria viva implicaba ahora una memoria respaldada en medios de comunicación protegida por objetos materiales, como monumentos, memorias, museos y archivos. Si bien a inicios de la década de 1990, Nora vislumbró una pérdida gradual de la memoria en el presente, a finales de esos mismos años algunos estudiosos de la cultura en Estados Unidos ya estaban planteando un rol creciente de los recuerdos en la vida pública, imprimiéndole significados a la memoria todavía desconocidos para la cultura de la época (Assmann 2011: 19). Por el mismo camino, Andreas Huyssen (en un libro publicado originalmente en 2007) reconocía que formulaba sus

planteamientos centrado en las geografías del Atlántico Norte y afirmó que en la década de 1990, el mundo entero asistió "a una explosión sin precedentes de la cultura de la memoria". Al mismo tiempo, se engendraron nuevos nacionalismos y fundamentalismos letales sin generar "una nueva visión de futuro". Permeaba entonces una sensación de que se evocaba el pasado para "proveer aquello que no logró brindar el futuro en los imaginarios previos del siglo XX (2007: 7)".

Fueron varios los factores que ayudaron a revitalizar las memorias. Uno de ellos derivó del agotamiento al que condujo la preeminencia del narrativismo en las ciencias sociales y humanidades a través del "giro lingüístico". Asimismo, ocurrió una revaloración de los testimonios directos propiciada por el renovado interés en los estudios del holocausto (a los que se sumaron las comisiones de la verdad como instancia reparadora de las víctimas de regímenes represivos), junto a los estudios sociales que acompañaron esos procesos y la relevancia adquirida por las miradas subalternas. Este giro testimonial no implicó dejar de admitir el carácter inenarrable e irrepresentable del horror en toda su extensión, exponiendo así los límites de las representaciones por medio de la escritura.[10] De este modo, quedaron creadas las condiciones para reconsiderar la agencia de las cosas materiales y su intermediación con los sentidos, los afectos y las emociones humanas. Fue el declive de una etapa dominada por lo que Ewa Domańska consideró aproximaciones "demasiado abstractas, demasiado textuales".[11]

En la medida en que el interés por las memorias y la nostalgia se posicionaron en las disciplinas sociales y (post)humanísticas, hubo más investigaciones sobre diásporas, resistencias, expolios y toda suerte de injusticias históricas esbozadas desde enfoques militantes y emancipadores. La apuesta radica en encontrar canales que enlacen los tiempos, sentidos y sentimientos latentes en las memorias y experiencias con los preceptos, pericia y reflexiones característicos de la investigación histórica y de otras disciplinas. Con estos preceptos en mente, en el siguiente apartado trazaré la trayectoria etnorreligiosa de las y los molokanes.

10. Véase la introducción de Christian Sperling a Jörn Rüsen (2013: 23-25); y Rüsen (2006: 1-8).
11. "El reto ahora es moverse más allá de la descripción positivista de las cosas y de las aproximaciones semióticas a las cosas en forma de textos, símbolos o metáforas" (Domańska 2010: 124-125).

La identidad molokana

Una de las evidencias más visibles de la antigua colonia rusa en el Valle de Guadalupe es su traza urbana, que recupera el modelo *Strassendorf*, típico en Europa Oriental, que literalmente significa "la aldea de una calle" o, en términos más generales, señala un asentamiento rural atravesado por una vía de comunicación. El término es un vocablo germano que designa a cierto tipo de asentamientos en el centro y el este de Europa y el Cáucaso. Las aldeas con este diseño están atravesadas por una calle única en cuyos costados se alinean las casas habitación edificadas con paredes de adobe y techos de barro y madera de cuatro aguas. En ambos costados de la ruta se erigen hileras de árboles. Desde las casas, una ventana de madera asoma al exterior, mientras que la puerta está dispuesta hacia la parte posterior del terreno que da acceso a un patio, al huerto y a los corrales aviarios. En los huertos cultivan hortalizas y árboles frutales. Los sembradíos se sitúan en las afueras de la villa.[12] Aunque actualmente en el Valle de Guadalupe, la ancha calle presenta modificaciones (la más visible de ellas es su pavimentación), todavía es notoria su traza original. Varias casas rusas siguen en pie, algunas remozadas y otras presentan un evidente deterioro. Próximo a la calle principal hay un cementerio con señales de abandono en el que se distinguen dos secciones, una más descuidada que alberga los sepulcros rusos con inscripciones en alfabeto cirílico, y una en la que se ve mayor mantenimiento, con sus tumbas mexicanas rotuladas en español. Paralela a la vialidad que surca a la antigua colonia se halla la "sabraña" o "sabraniia", un sencillo edificio de una planta pintado de color claro habilitado para las ceremonias religiosas. En nuestros días, el templo permanece cerrado, si bien es limpiado y recibe cuidados cada cierto tiempo por descendientes rusos que permanecen en la localidad o que visitan de vez en cuando la antigua colonia. Rara vez abre sus puertas para albergar alguna reunión.

La colonia Guadalupe fue concebida como un refugio ante los riesgos mundanos representados por el exterior para el estilo de vida molokano. Más que tratarse del trasplante de una comunidad de un espacio geográfico a otro,

12. Una descripción detallada de este tipo de asentamiento en la colonia Guadalupe se encuentra en Schmieder, 1929.

en el Valle de Guadalupe se concretó un ensamble de voluntades concentradas en una aldea organizada conforme los parámetros normativos y espirituales de las tradiciones molokanas. Pasado el tiempo, la experiencia histórica en el Valle de Guadalupe nutrió la estela de proyectos comunitarios presentes en las memorias y la historia de las y los adherentes al culto, recuperadas por medio de sus profecías, cantos y oraciones, con los que han reforzado su sentido de pertenencia etnorreligiosa.

Los molokanes son parte de una matriz sociorreligiosa denominada "cristianos espirituales" en virtud de la relevancia dada en sus cultos a la figura del Espíritu Santo. Esta serie de movimientos surgió del cisma (*raskol*) ocurrido en la Iglesia ortodoxa rusa en la primera mitad del siglo XVII, ante el descontento por las reformas religiosas adoptadas. En los siglos posteriores, los grupos cismáticos fueron ramificándose en otras denominaciones.[13] Una pauta común de los cultos cismáticos es el rechazo de toda estructura clerical, de la adoración de imágenes y de la obediencia a cualquier autoridad distinta a la de Dios. A finales del siglo XVIII, como parte de esta dinámica de fragmentación emergieron los molokanes luego de separarse de los dukobores (que para entonces se habían convertido en la rama más preponderante de los cristianos espirituales).[14] A su vez, durante el siglo XIX, los molokanes se dividieron en distintos grupos. La emigración a California la efectuaron principalmente integrantes de la rama *jumpers* (o *pryguny*), que se asentaron en el área del este de Los Ángeles, y la de los *constants* (o *postoiannii*), que se establecieron en Potrero Hill, en San Francisco, California.[15]

En las investigaciones académicas soviéticas y estadounidenses desarrolladas entre finales del siglo XIX y a lo largo del XX, se etiquetó a estos grupos religiosos con la categoría sociológica de "secta", un concepto controversial por el riesgo de implicar connotaciones peyorativas. Sobre ello, Ethel Dunn precisó que en el contexto ruso se denomina *sectarios* a todos los

13. Una exposición detallada del surgimiento de los grupos cismáticos se lee en Klibanov 1982. Otros trabajos recomendables son Lane 1978 y Breyfogle 2005.

14. Lane (1978: 100) señaló en los alrededores de 1765, la fecha en que los molokanes recibieron ese nombre por parte de los ortodoxos, a causa de que los primeros no observaban las restricciones en la dieta que prohibía consumir leche durante la Pascua. Por su parte, Dunn indicó que el culto molokano fue fundado en la *guberniia* de Tambov por el yerno de un líder local dukhobar, luego de tener diferencias con su suegro respecto a la importancia de la Biblia (1976: 103).

15. Las familias asentadas en el Valle de Guadalupe pertenecían a la denominación *Jumpers* (o *Pryguny*).

grupos religiosos distintos a la Iglesia ortodoxa. Ella misma observó que, con el tiempo, esos movimientos llegaron a formar subculturas. En esa vertiente, Pauline Young, del mismo modo, los clasificó como sectas en su estudio realizado a finales del decenio de 1920 con los molokanes residentes del este de Los Ángeles, California. En la introducción a esta última investigación, Robert E. Park[16] (uno de los referentes de la escuela sociológica de Chicago) retomó las características generales de una secta propuestas por Scipio Sighele (pionero en el tema), con la intención de evitar las connotaciones peyorativas del término (Park en Young 1932: XIII). Desde la perspectiva de Park, las y los molokanes llevaban una "forma de vida" que consideraban mejor que la del resto de la gente; no eran una sociedad competitiva, su vida comunitaria estaba moldeada con patrones familiares en donde sus integrantes se consideraban entre sí con hermandad (Park en Young 1932: XII). Conforme a los registros recabados por Young, Robert Park concibió que la forma de vida de los molokanes estaba prescrita de modo relativamente absoluto e inalterable. Las disposiciones marcaban lo que debía y no debía hacer cada integrante en los planos íntimo y personal. Estas prescripciones no daban margen de revisión alguna, ni por iniciativas individuales ni por referéndums (Park en Young 1932: XII). Para Young y Park (apegados a los criterios funcionalistas y dicotómicos propios de los estudios sociales de la época), las y los molokanes constituían un grupo religioso primitivo que fue puesto en jaque por los desafíos de la moderna vida urbana. En palabras de Young, la vida en la comunidad molokana se parecía a la de un gueto (Young 1932: 77).

En el caso del modelo de organización social reproducido en la colonia Guadalupe, éste se plegaba a los criterios observados en las aldeas del sur de Rusia y el Transcáucaso que, con el tiempo, sufrió alteraciones debido a las circunstancias cambiantes en el contexto de Baja California. En el modelo de aldea molokana, la autoridad y el control de la familia extendida recaían en el patriarca (sistema patrilocal), cuyo mando se transmitía de generación en generación al hijo mayor. La administración comunitaria comprendía la recolección de impuestos para el Estado, la sanción legal y moral en las disputas entre los aldeanos y las disposiciones religiosas, bajo la férula de

16. Young presentó su investigación como tesis doctoral en la Universidad de Chicago con la dirección de Robert E. Park.

los ancianos (Lane 1978: 101). El fin último de las y los molokanes ha sido crear "el reino de Dios en la Tierra" con sustento en la Biblia, con la guía de los valores de igualdad, hermandad y pacifismo, apoyados en la razón y la búsqueda de la perfección espiritual (Lane 1978: 102). Según Christel Lane (quien estudió a los molokanes en Rusia y la Unión Soviética), más que un grupo utópico eran reformistas, puesto que en el contexto de los grupos sectarios rusos apostaban al poder humano para poder reorganizar las condiciones sociales (Lane 1978: 102). Lane consideró que eran un grupo de carácter "utópico" basándose en la tipología elaborada por Bryan Wilson. Según esos parámetros, una secta tiene connotaciones utópicas si sus miembros creen en la posibilidad de salvación de la sociedad, reelaboran las relaciones sociales existentes mediante los esfuerzos humanos desarrollando los principios otorgados por Dios y si se retiran de la sociedad mayoritaria hacia un espacio segregado de comunidades para trabajar en la organización social en busca de la salvación (Lane 1978: 102). En lo particular, opino que la visión existencial de los molokanes, potenciada en la diáspora, situó sus expectativas sociorreligiosas en un horizonte utópico.[17]

En diversos periodos, los cristianos espirituales fueron hostigados por los gobiernos zaristas, alternados con lapsos de tolerancia religiosa. Con motivo de las políticas expansionistas rusas, desde 1830 los molokanes, los dukobores y otros grupos de cristianos espirituales fueron reubicados en el Transcáucaso (Breyfogle 2001: 714). Más tarde, en el lapso comprendido entre la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, el zarismo incrementó su presión hacia los miembros de los cultos de origen cismático, exigiéndoles apoyos materiales y contribuciones para sus conflictos bélicos. En 1887, los cristianos espirituales fueron presionados para prestar servicio militar, algo de lo que habían estado exentos hasta entonces. Las exigencias de apoyo a las

17. Toco con más amplitud este tema en Ruiz, 2017. Por mucho tiempo han prevalecido propuestas que ven en los flujos y las movilidades colectivas, la fuente de fortalezas o, incluso, del surgimiento de sentimientos de pertenencia e identificación étnica entre sus protagonistas. José Antonio Aguilar señaló que el investigador estadounidense Horace Kallen fue uno de los pioneros de esta clase de explicaciones a finales de la década de 1930, basándose en grupos de inmigrantes europeos que arribaron a su país. Kallen planteó que éstos se integraban en núcleos formados por sus amigos y familiares antes que en la sociedad mayoritaria. Además, planteó que si el inmigrante antes de establecerse en el país receptor tenía una identidad nacional "tenuemente consciente", el contacto con personas social y culturalmente diferentes a él le hacía cobrar más conciencia de su origen. A ojos de Kallen, los inmigrantes conservaban su identidad pese a "los cambios generacionales, los matrimonios interétnicos y la aculturación" (Aguilar en Sáenz 2007: 17).

tropas rusas contravenían las creencias de los cristianos espirituales fundadas en el rechazo a la violencia y en la prohibición de obedecer a otra autoridad distinta a la del orden divino (Breyfogle 2001: 714 y 729). Nicholas Breyfogle apuntó que algunos molokanes y dukobores obtuvieron dividendos económicos con las guerras, lo que provocó una crisis social y cultural en las aldeas al resquebrajarse la estructura tradicional comunitaria basada en la igualdad, la austeridad y la mutua solidaridad (Breyfogle 2001: 739).

En ocasión de las presiones políticas, sociales y religiosas padecidas en sus aldeas, diversos grupos de cristianos espirituales emigraron a Norteamérica entre 1898 y 1913.[18] Una cantidad aproximada de siete mil dukobores se dirigió a la Columbia Británica, en Canadá (Lane 1978: 97). Los molokanes, en cambio, entre los años de 1903 y 1904 se desplazaron a Los Ángeles, California, en un número aproximado de 3 500 a 5 000 adherentes (un recuento de esta experiencia migratoria puede consultarse en Hardwick 1993; Berokoff 1969; Mohoff *ca.* 1993). Más tarde, en 1913, integrantes del culto Nueva Israel emigraron a Uruguay donde fundaron la colonia rusa de San Javier, en el departamento de Río Negro.[19] Estos flujos migratorios se enmarcaron en los procesos de movilidad de millones de personas procedentes de Asia y Europa hacia otros continentes en un periodo que cubre de la segunda mitad del siglo XIX a los años de 1920.[20] En Canadá y Estados Unidos de América, los cristianos espirituales fueron desafiados en su pacifismo al ser llamados a filas durante las guerras mundiales, por ello, varios se declararon objetores de conciencia por motivos religiosos, lo que les trajo encarcelamientos y multas (Dunn 1976: 103; *Conscientious* 1950). En el siguiente apartado tocaré el asunto de las dificultades afrontadas por las y los molokanes en suelo americano, al aflorar la incompatibilidad de sus perspectivas tradicionalistas con el estilo de vida urbano moderno. Un conjunto de experiencias adversas incorporadas en sus memorias mediante la figura del *pokhod*.

18. Aun con la fuerte sangría demográfica que significaron esas migraciones, en el Transcáucaso subsistieron varias aldeas de cristianos espirituales, y pese a ver reducida su membresía durante la época soviética, todavía hay algunos villorios en Armenia, Azerbaiján y Georgia.
19. Para una síntesis histórica que cubre de los orígenes del culto Nueva Israel hasta su emigración a Uruguay, véase Shubin 2005: 152-160; Petrov 2008. El estudio más completo de la colonia en Uruguay es Martínez 2013.
20. De 1845 a 1925, alrededor de 50 millones de personas cruzaron el Atlántico, mientras que entre 1900 y 1913 lo hicieron 20 millones (Martínez Montiel 2005: 21).

La experiencia histórica de las y los molokanes ha estado signada por sus diversos desplazamientos desde su existencia como culto, algunas veces forzado, otras de modo voluntario. La diáspora ocupa un lugar preponderante en sus memorias y es un factor determinante en la configuración de su identidad etnorreligiosa. En las profecías molokanas se da cuenta de esos periplos.[21] Gracias a ellas le han otorgado sentido a sus historias y han sido fundamentales para la apropiación transgeneracional de las experiencias vicarias. De ese modo tejen lazos de empatía, dan continuidad narrativa y asumen como propias las experiencias de sus antepasados y tienden puentes con las generaciones venideras.

El *pokhod*[22] es el campo de experiencia y la figura retórica que comprime los esfuerzos y propósitos de hacer realidad la creación del "reino de Dios en la Tierra". Es una representación de contenido histórico y profético que ata experiencias y expectativas, prescripciones y acontecimientos[23] en

21. Hay que considerar que la centralidad de las profecías en la vida de los molokanes no era distintiva de ellos, al ser una práctica común en el folclor eslavo, lo que comprende al campesinado ruso según diversos registros etnográficos (véase Dunn y Dunn 1983: 27).
22. El *pakhod* o *pokhod* (поход) ha sido traducido en inglés como *walk*, *journey*, *Great Trek* o *Anabasis*; en español, de manera similar, las diferentes traducciones indican viaje, caminata y anábasis. Es esta última acepción filosófica (consúltese www.definiciones-de.com/Definicion/de/anabasis.php), la que más se acerca a lo representado en el imaginario social de los molokanes, toda vez que indica un tipo de expedición hacia un punto espiritualmente más elevado que el anterior, como sería "el volver a la tierra" o al "campo". En su estudio del folclor y la tradición oral de los molokanes en Los Ángeles, California, Willard Burgess Moore (1973) mencionó el término éxodo para señalar un viaje profetizado que él transliteró como *poxod*. En su estudio mencionó lo dicho por un informante: "bueno, te diré qué sucedió en mi aldea cuando fue hecha la profecía sobre nuestro *poxod* a América" (Moore 1973: 40). Moore definió el *poxod* del siguiente modo: "refiere al concepto y acto de 'volar hacia el refugio prometido de la Nueva Sion'. Adujo que *Poxody* (la forma plural) se refiere usualmente a los movimientos masivos de los molokanes de una región a otra, y que lo que mejor ejemplificaba esto era el movimiento de Transcaucasia a Estados Unidos" (Moore 1973: 79-80).
23. Asumo el acontecimiento en el sentido recuperado por Bruno Latour de la filosofía de Alfred N. Whitehead, ligado al término *concrescencia* como alternativa al concepto kantiano del fenómeno: "La concrescencia no es un acto de conocimiento que aplique las categorías a una serie de hieráticos asuntos ubicados ahí afuera, es una modificación que afecta a todos los componentes o circunstancias que intervienen en el acontecimiento". Esta propuesta permite englobar los elementos humanos y no humanos integrados en cualquier tipo de experimentación, en tanto "esos elementos son las circunstancias de ese experimento". (Véase "Glosario" en Latour 2001: 361 y 363.) Tengo en cuenta que el propósito de Latour en esa obra (y de ahí la pertinencia de los términos que usa) es el de revisar el campo de la experimentación científica; no obstante, considero que es útil y conveniente importarlo a los acontecimientos de otro orden, como los aquí descritos.

su imaginario social. El *pokhod* tiene raigambre teleológica y a la vez funge como instrumento de prognosis. En un estudio sobre los flujos migratorios de Rusia y de la Unión Soviética hacia la costa del Pacífico norte estadounidense, Susan W. Hardwick aludió al *pokhod* como una emigración numerosa fuera de Rusia predicha por los profetas molokanes de las ramas *pryguni* y maksimistas, con muchos años de antelación a su establecimiento en Estados Unidos. Hardwick aludió a "una típica canción del *pokhod*" (tomada de un libro del autor molokano John Berokoff), donde se habla de escapar de la tierra del norte hacia una tierra en el sur desierta de personas, donde un refugio los espera (Hardwick 1993: 90). Este "escape" a Norteamérica tuvo como destino principal el sur de California.

En enero de 1905, un periódico de Los Ángeles, California, informó que meses atrás se había establecido al este de la ciudad una "pequeña colonia" rusa integrada por 20 familias molokanas conformadas por 40 "fornidos" varones junto a varias mujeres y algunos infantes. En la nota se señaló que continuaban agregándose más integrantes a la colonia, ya que otras familias todavía estaban en ruta hacia ese destino (*Los Angeles Herald*, 1 de enero 1905: 3) y que ese año se esperaba el arribo de dos mil rusos adicionales. En agosto de 1905, el mismo diario publicó que en las semanas previas habían arribado alrededor de 200 rusos más, y que sólo una parte de ellos proyectaba quedarse en Los Ángeles, porque la mayoría buscaba ir a una colonia que estaba formándose en Ensenada, México (*Los Angeles Herald*, 13 de agosto de 1905: 1).

Las peculiaridades culturales de los molokanes atrajeron muy pronto la atención de funcionarios gubernamentales, trabajadores sociales, ministros religiosos y personal académico. Pauline Young recabó el testimonio de una religiosa que manifestó su sorpresa cuando en el invierno de 1905 se encontró con los recién llegados en las calles de Los Ángeles, a quienes calificó como "mucha gente nueva y extraña", y que le parecieron "silenciosos, industriosos, dignos, preocupados por sus propios asuntos" (Young 1932: 11). Según Young, el flujo de familias molokanas a la colonia formada en Los Ángeles se prolongó hasta 1908 (Young 1932: 11), mientras que Hardwick indicó el año de 1912 (1993: 91). En las décadas sucesivas se sumaron más familias procedentes del Cáucaso, Irán y Siria. En una de las notas periodísticas ya citadas (*Los Angeles Herald*, 1 de enero 1905: 3), se indicó que las familias molokanas buscaban tierras disponibles para fundar una comunidad y que mencionaron

una profecía que les había señalado ese destino 40 años antes, un barrunto que incorporaron en uno de los cantos religiosos.[24]

La memoria colectiva transmitida por diversos medios y prácticas es un aspecto constitutivo de la etnicidad de los molokanes, forjada a partir de su experiencia histórica en procesos migratorios (el *pokhod*) realizados a menudo en contextos adversos. Estos eventos fueron registrados en los cantos, profecías y relatos que hasta inicios del siglo XX eran transmitidos principalmente por vía oral, y después también a través de dispositivos escritos y audiovisuales. Así lo explicaba un molokano entrevistado por Young: "Nosotros sufrimos y fuimos torturados por el gobierno ruso y los sacerdotes [ortodoxos] por nuestra religión. Exiliaron a nuestra gente en Siberia, para morir en aldeas en el Cáucaso entre salvajes tártaros, turcos intolerantes, armenios traicioneros y crueles cosacos". El informante agregó que hicieron las paces con todos sus vecinos, pero los obligaron a enrolarse en el ejército sin escuchar sus objeciones ante el zar. Por ese motivo decidieron emigrar, aunado al hecho de que sus profetas ya habían previsto la caída de Rusia advirtiéndoles que tendrían que salir de ahí (Young 1932: 11-12). Por su parte, Willard B. Moore consideró que las profecías, oraciones, canciones y cartas de cuño religioso eran una forma de presentar las ideas con las que debía regirse la vida de los molokanes (Moore 1973). El propósito de esas narrativas es testimoniar que cada acontecimiento es una prueba de fe y del empeño por persistir en una forma de vida acorde a la voluntad de Dios basada en la familia, el trabajo y la religión, con control patriarcal. Asimismo, las narraciones que expresan la historia y la memoria molokanas cumplen una función pedagógica que sirve de ejemplo y modelo para las nuevas generaciones. En Los Ángeles, Young se dio cuenta de que los mayores se valían de recursos performativos para representar el pasado:

24. Margarita Mazo (2005) en su estudio sobre los cantos religiosos registró la importancia que tienen para la grey molokana. En sus letras se alaba al "creador" y se incorporan profecías, memoria, historia y prescripciones religiosas. Consideró, así, que los cantos religiosos son el soporte identitario de la comunidad, de modo que son vitales para su preservación y su afirmación identitaria; es tal su función que llaman a su culto una "religión cantada". Para esta investigadora, en el culto molokano estiman que a través de los cantos pueden comunicarse con Dios y evocar al Espíritu Santo.

> En América, los ancianos también han intentado revivir el pasado al revisar los sufrimientos de sus mártires religiosos, los actos de sacrificio de sus antepasados, el heroísmo de sus viejos líderes, y la sabiduría de sus profetas. Estas historias de los días pasados son relacionadas con un *pathos* y un fervor que conmueve hasta las lágrimas al narrador y recrea el pasado como una realidad siempre viva para aquellos que han sido parte de ella (Young 1932: 240).

A disgusto con las circunstancias prevalecientes en Los Ángeles, varias familias optaron por mudarse a zonas rurales como única alternativa para preservar y consolidar su singularidad social y cultural. Young vio en ello la concreción del deseo de "volver a la tierra" (véase el apartado "Back to the Land" en Young 1932: 251-267), una aspiración fundada en una forma de vida prescrita en el pasado, que inspiraba el presente y diseñaba el futuro. Durante su investigación, Young recabó expresiones del tipo: "Está en nosotros el amor a la tierra", "La tierra es el país de Dios", "La tierra nos da paz y salvación" (251). En su análisis de las intenciones y los proyectos del "regreso a la tierra", Young notó que: "los molokanes estaban ansiosos por duplicar su ambiente en Rusia tan bien como fuera posible, esperando preservar no sólo los aspectos físicos de sus colonias, sino también los valores culturales y sus tradiciones" (255), por ello afirmó que la utopía soñada por toda persona molokana era agrícola (261). Según algunos testimonios obtenidos, existía una profecía que anunciaba que estaba "escrito que los molokanes deberían obtener su sustento de la Madre Tierra", y que "está profetizado que debemos dejar la ciudad en busca de un mejor ambiente religioso" (263).

Moore observó en el componente de las narraciones molokanas que alimentaba la memoria histórica y la tradición oral, una parte del intento por mantener un balance social y político en la comunidad (Moore 1973: 68). Desde esa perspectiva, registró que la vida dentro del grupo era percibida como cálida, suave y enriquecida, en oposición a un exterior duro y poco amistoso (74). Pero hay que ver en la transmisión oral de los acontecimientos pasados, una vía de comprobación y legitimación del dominio de la esfera religiosa por encima de otros ámbitos sociales, aunque en determinadas circunstancias lo religioso quedara supeditado a estrategias de cariz político y económico generadoras de todo tipo de contradicciones comunitarias. A continuación bosquejaré las vicisitudes que incidieron en el ocaso de la

experiencia molokana en el Valle de Guadalupe, propiciado por las contradicciones surgidas entre las tradiciones y los predicamentos modernizadores que encararon a escala comunitaria y el cambiante contexto que se tornó más hostil para su presencia en Baja California.

La colonia Guadalupe: una utopía alcanzada por el futuro

En el imaginario social de los molokanes en América, la colonia Guadalupe representa una de las estaciones más motivantes en el largo trayecto recorrido para cumplir con sus fundamentos religiosos (*pokhod).* En los hechos que mediaron para que se asentaran en suelo mexicano, influyeron el menor costo de la tierra comparado con el de Estados Unidos de América; el relativo aislamiento social en que estaba el Valle de Guadalupe, Baja California, a inicios del siglo XX; la disponibilidad de agua y tierra para la agricultura; la vecindad con el puerto de Ensenada para comercializar su producción agrícola y con el sur de California (donde residía la mayoría de la diáspora); al igual que las facilidades otorgadas por el gobierno mexicano a quienes se asentaran en el país con propósitos colonizadores. Para legalizar su estancia en México, los molokanes tuvieron que adaptarse a los parámetros establecidos por el gobierno federal según la ley de colonización de 1883 y la de extranjería de 1886. Los criterios oficiales exigieron que los colonos se organizaran conforme un esquema empresarial con la razón social de "compañía colonizadora", para que por medio de esta personalidad jurídica gestionaran el proceso de asentamiento y el inicio de sus actividades agrícolas. Las y los inmigrantes molokanes recibieron la categoría de colonos, que les brindó ciertas garantías, concesiones fiscales y estatus jurídico. Con ello también contrajeron compromisos y obligaciones económicas, sociales y legales relacionadas con la colonización.

El gobierno mexicano perseguía su propia utopía. Los anhelos de ingeniería social sostenidos a lo largo del siglo XIX buscaban arraigar a familias extranjeras en suelo nacional con el fin de que contribuyeran al desarrollo económico capitalista de las regiones a donde se dirigieran. En apego a estos objetivos, en 1906, la Secretaría de Fomento y Colonización del gobierno mexicano expidió la concesión para que se creara la colonia rusa (si bien ya

habían iniciado ese proceso desde el año anterior). Conforme a los acuerdos, las familias molokanas crearon en 1907 la Empresa Rusa Colonizadora de la Baja California, S. de R. L. Además del cumplimiento legal, esto les permitió acceder a créditos privados para maquinaria e insumos agrícolas, así como abastecerse de artículos diversos poniendo a la empresa como su garante y aval. Las negociaciones para adquirir los terrenos (de una superficie ligeramente superior a las cinco mil hectáreas), las hicieron entre 1904 y 1905 con el propietario legal del rancho Ex Misión de Guadalupe. En el contrato se consignó la adquisición de las tierras por medio de abonos pagaderos a largo plazo. Las familias colonizadoras entregarían parte de sus cosechas a un molino de harina de trigo situado en el vecino puerto de Ensenada, el resto del adeudo lo cubrirían con el monto obtenido de la venta del grano. Los términos de este contrato sentaron las bases de la futura participación de los colonos en la economía regional controlada por los comerciantes e incipientes industriales del puerto de Ensenada, entre quienes se contaban los representantes del capital estadounidense en la entidad que operaban desde ese poblado. El ejemplo de la colonia Guadalupe motivó que en 1909, un grupo menos numeroso de molokanes formara una segunda colonia agrícola en el rancho de San Antonio de las Minas, a unos 15 kilómetros de distancia de la primera.

En la colonia Guadalupe, trazada conforme al modelo *strassendorf*, los agricultores molokanes practicaron inicialmente la agricultura de temporal (con lluvias en invierno prolongadas escasamente hasta en primavera) de tipo extensivo, que requería rotar la siembra de las parcelas durante tres ciclos. Esta técnica demandaba grandes cantidades de tierras, lo que subsanaron con el transcurso de los años arrendando parcelas en puntos rurales circunvecinos, sobre todo porque antes de usar técnicas de irrigación, sólo era cultivable la tercera parte de los terrenos pertenecientes a la colonia. Sin embargo, las actividades agrícolas y los ingresos de las familias molokanas, como es usual en la región, se vieron afectados periódicamente a causa de las inundaciones o, en su defecto, por las sequías. En un primer momento, los funcionarios del gobierno mexicano nacional y del local evaluaron con entusiasmo los resultados arrojados por las familias rusas. En los informes oficiales se resaltaban los beneficios de su presencia en virtud de la escasa densidad de habitantes en Baja California. Ahí se exaltaba la laboriosidad de las y los molokanes, al

grado de que se les exaltó como un modelo de "prosperidad", en contraste con los fallidos proyectos de colonización a cargo de las compañías deslindadoras, sobre todo de origen estadounidense, a las que el gobierno mexicano les había otorgado a fines del siglo XIX e inicios del XX vastas concesiones de tierras en Baja California y otras zonas del país para que incentivaran el poblamiento, la agricultura, la ganadería y la industria.

En sus primeros años, la economía de los molokanes se articuló en torno al cultivo de trigo y, en menor medida, de cebada y alfalfa, manejados a través de su compañía, cuya directiva era renovada de forma periódica por los socios (todos varones). Esto se complementaba con el cultivo a pequeña escala de hortalizas y la crianza de aves de corral para su propio sustento. Al cabo de un tiempo surgieron diferencias entre los colonos que enfrentaron, por un lado, a quienes eran los representantes tradicionales de la comunidad y, por otro, a la directiva de la empresa. En 1918 concluyeron el pago del adeudo contraído por la adquisición de los terrenos de la colonia, lo que sacó a la luz divisiones en la comunidad al ser acusados algunos colonos de haberse desentendido de cubrir el monto que les correspondía. Al respecto hay que decir que desde los años iniciales hubo colonos que priorizaron sus propios intereses sobre los colectivos. Las desavenencias y diversas motivaciones particulares, como la falta de adaptación, el incumplimiento de sus expectativas económicas y la oferta de mejores perspectivas, condujeron a que varias familias decidieran retornar a Estados Unidos a fines del decenio de 1910.

En el transcurso de los años de 1920, el manejo de las actividades productivas a través de la compañía formada por los molokanes se fue debilitando hasta perder relevancia. Con el paso de los años, algunos colonos adoptaron iniciativas y perspectivas más competitivas mediante la formación de sociedades comerciales con sus correligionarios o con individuos externos en el puerto de Ensenada. Un reflejo de la creciente preponderancia de los intereses particulares de los molokanes fue que a mediados de la década de 1940, por iniciativa propia tramitaron un juicio contra la Empresa Rusa Colonizadora, poseedora de los derechos de los terrenos de la colonia, para obtener los títulos personales de sus parcelas, un objetivo que consiguieron en 1947. Para entonces, en sus parcelas empezaba a predominar la vid sobre los anteriores cultivos de trigo y cebada, lo cual era un rasgo de las transformaciones sociales y económicas que se daban a escala regional en las que el Valle

de Guadalupe tenía un lugar destacado, sobre todo en las actividades orientadas a promover la vitivinicultura. Por esos años, algunas familias molokanas habían de diversificar sus giros económicos y relaciones sociales. Esto fue parejo con la intensificación de la práctica de arrendar tierras de cultivo en puntos más distantes a causa del desgaste de las parcelas que les pertenecían y por la necesidad de incrementar el volumen de sus cosechas. Las diferencias económicas entre las familias de colonos, determinadas por el grado de acoplamiento a la economía de mercado, incidieron de igual manera en la pretendida autonomía y el relativo aislamiento sociocultural que en sus inicios habían hecho atractiva a la colonia. Conforme avanzó el siglo, la situación de la comunidad se volvió vulnerable al tener que enfrentar presiones agrarias por parte de grupos de solicitantes de tierras, empresarios locales y políticos de la región en un contexto creciente de reivindicaciones campesinas y del ascenso de las premisas nacionalistas durante el régimen revolucionario. Una consecuencia directa de estas políticas fue la creación del ejido El Porvenir a escasos cinco kilómetros de distancia de la colonia Guadalupe, y que al poco tiempo compitieron en materia agrícola con los rusos.

Baja California tuvo un notable incremento demográfico y económico en la primera mitad del siglo XX que impulsó la competencia por el acceso a recursos naturales, por el control de los mercados regionales y que incentivó la demanda de servicios públicos y atenciones sociales. Basta considerar que los censos de 1900 y 1910, es decir, en el periodo de asentamiento de la colonia Guadalupe, registraron 7 583 habitantes; para el primer caso, con una densidad demográfica de 0.1 habitantes por kilómetro cuadrado, mientras a escala nacional se tenían 12 millones 017 mil 198 habitantes, con una densidad de 6.7. El censo de 1910 proporcionó la cifra de 9 760 habitantes con una densidad de 0.1 habitantes por kilómetro cuadrado, en tanto la población nacional era de 15 160 369 habitantes con una densidad de 7.6. Para las décadas de 1940, 1950 y 1960, la entidad elevó su número de habitantes a 78 907; 226 965; y 520 165, respectivamente, con los consecuentes aumentos de densidad demográfica y de presión social. El crecimiento demográfico experimentado en el área de Ensenada, en sintonía con las políticas modernizadoras impulsadas por el Estado, incentivó la industrialización del agro en las áreas rurales, su tecnificación y su diversificación de cultivos, todo ello

aunado a las disputas por el uso del agua ligadas con las acciones de mayor control del líquido por parte del gobierno federal.

En el Valle de Guadalupe, los agricultores debieron cambiar sus estrategias y métodos de trabajo para sortear los cambios suscitados. Los reclamos por las tierras del Valle de Guadalupe a cargo de sindicatos y asociaciones populares fueron en aumento, junto con las ambiciones de individuos con poder político y económico regional que tensaron la presencia de las familias rusas que aún permanecían en la colonia en los años de 1940 y 1950. En este sentido, esas reivindicaciones encontraron marcos propicios en las leyes agrarias y la aplicación a discreción de la justicia agraria por los gobiernos revolucionarios. Esto se concatenó con el ascenso de las reivindicaciones nacionalistas a escala regional que hicieron de las colectividades extranjeras su blanco preferido. La conjunción de estos factores fue aprovechada para que en junio de 1958, grupos de solicitantes de tierras, apoyados por el gobierno estatal y por la Unión General de Obreros y Campesinos de México (UGOCM), tomaran las tierras en el Valle de Guadalupe. De esta acción agrarista se originó el poblado Francisco Zarco que, a la fecha, es el principal núcleo poblacional en esa zona.

La década de 1950 estuvo marcada por el incremento en la competencia por el acceso a la tierra y al agua, sumado a los requerimientos del mercado de productos agrícolas distintos a los granos y forrajes cultivados habitualmente, lo que implicó la adopción de sistemas intensivos de cultivo y la introducción de nuevas siembras mediante el riego en el campo. La búsqueda de mejores oportunidades económicas, las presiones agraristas, las regulaciones en torno a la extracción de agua del subsuelo para beneficiar a las agroindustrias (que comenzaron a asentarse a mediados de la década de 1940 en esa localidad), así como una serie de malas cosechas derivada de las continuas sequías que asolaron la región, terminaron por desalentar a los molokanes que persistían en el Valle de Guadalupe. Para entonces, la mayoría de las familias había emigrado a otros destinos y el influjo económico, social y cultural de la colonia rusa de Guadalupe había decrecido en buena medida por el aumento de población mexicana en la localidad y la región, la mayor relevancia adquirida por los ejidatarios del vecino poblado El Porvenir y la presencia cada vez más preponderante de empresarios agroindustriales.

En el aspecto sociocultural, en el transcurso de la primera mitad del siglo XX, fue en aumento en ambos lados de la frontera la injerencia gubernamental en la vida de los molokanes en cuestiones como salud, educación, trabajo, comercio y una serie de obligaciones legales. En la colonia Guadalupe hubo mayor aceptación y más recurrencia a la intervención judicial, administrativa y política de las instancias estatales en sus asuntos privados. Esto afectó las relaciones comunitarias en las disputas entre miembros de la comunidad y las de tipo familiar, resquebrajando con ello los vínculos solidarios y las lealtades comunitarias. Para los molokanes, el entorno inicialmente condescendiente que encontraron a su arribo transitó hacia un ámbito más hostil que, en el mejor de los casos, exigió su asimilación a los patrones culturales dominantes en ambos lados de la frontera. Por otro lado, la dinámica regional fronteriza de la que formaban parte por su contacto con familiares y correligionarios en el sur de California y en Ensenada, incidió en la asunción de prácticas sociales y culturales distintas a las tradicionales que encontraron eco en las generaciones más jóvenes. Esto contrastó con las expectativas de vida de los mayores, que se mostraban reacios al tipo de vida que regía a las sociedades mayoritarias en ambos lados de la frontera. Tales tensiones debilitaron los acuerdos que habían posibilitado organizar una comunidad con apego a sus tradiciones, lo que dio lugar a rupturas y desafíos frente a los estrictos postulados normativos preservados por generaciones. Los molokanes, al igual que otras colectividades indígenas y extranjeras, resultaron disonantes en el concierto integrador del mestizaje promovido por los gobiernos revolucionarios que, con la etiqueta de "cultura nacional", se propusieron uniformar al conjunto de la sociedad, con el Estado como garante de esa unidad.

En julio de 1970, el investigador Willard B. Moore visitó la antigua colonia rusa con un grupo de molokanes procedentes de Los Ángeles con raíces en esa localidad. Moore notó que la gente rusa que subsistía en el Valle de Guadalupe vivía de forma parecida a la población mexicana del lugar, que asistían a los servicios religiosos en una iglesia pentecostal y hablaban un "dialecto nativo",[25] en tanto que en la lengua de sus ancestros se expresaban "quebrado" con un acento particular (Moore 1973: 47).

25. Es probable que Moore se refiriera a la lengua kumiai, propia del pueblo originario de la región.

Conclusiones

En el lapso de poco más de medio siglo de presencia en suelo mexicano, la colonia Guadalupe se vio afectada por los dilemas enfrentados a escala comunitaria conforme cambiaban de forma acelerada los entornos político, social, cultural y económico en México y Estados Unidos, trastocando radicalmente las condiciones existentes a inicios del siglo XX cuando se asentaron en ambos lados de la frontera. Las disyuntivas intergeneracionales y los conflictos entre las visiones tradicionales y la avasallante modernidad afectaban sus pretensiones de mantenerse étnica y religiosamente apartados de la sociedad mayoritaria. El mundo que circundaba a los molokanes cambiaba y modificaba las relaciones y los roles entre jóvenes y viejos, hombres y mujeres, así como entre los intereses personales y colectivos. En la colonia rusa tuvieron que lidiar con el problema de cómo incorporar u observar las normas sociales externas o asumir los cambios a la vez preservaban sus tradiciones y su especificidad etnorreligiosa. Los molokanes tuvieron que hacer numerosos ajustes en su forma de vida llevados por situaciones límite o por contextos inéditos en sus experiencias comunitarias. Hacia la segunda mitad del siglo XX, el número de colonos y colonas en el Valle de Guadalupe había disminuido de forma considerable debido a que en su mayoría optaron por regresar a Estados Unidos, mientras que una proporción menor se mudó al vecino puerto de Ensenada. Al comenzar la década de 1940 era evidente que la utopía gestada en el Valle de Guadalupe, Baja California, había sido alcanzada por los predicamentos de un futuro seducido por las promesas de la Modernidad. El desenlace de los procesos que llevaron la utopía molokana a su *periclisis*, se dio con la toma de tierras escenificada en junio de 1958 que afectó a los remanentes de las familias rusas y dio nacimiento al poblado Francisco Zarco.

En lo concerniente a las ideas, las utopías y los imaginarios sociales definitorios de la identidad etnorreligiosa molokana, la experiencia del *pokhod* es constitutiva del acervo mítico-histórico que ha retroalimentado su memoria colectiva incorporando y dándole sentido a los acontecimientos y procesos sociales considerados trascendentes en su existencia como comunidad religiosa. Los valores y códigos morales compartidos de manera performativa a través de narrativas orales, cantos y profecías, apuestan al sostén de

sus tradiciones. De tal manera, logran tender puentes intergeneracionales sustentados en sus particulares formas de relacionarse con las temporalidades de pasado, el presente y el futuro. La experiencia histórica de la colonia rusa en el Valle de Guadalupe convoca a pensar si acaso el principal atractivo de los proyectos utópicos situados en el pasado estriba, no tanto en el conocimiento de las realidades y los destinos vividos, como en la memoria sobre ellos recreada. Este tipo de experiencias estimula y alienta las esperanzas depositadas en un futuro propio que se aspira a alcanzar, diferente de un futuro del que pareciera no haber escape.

BIBLIOGRAFIA GENERAL Y FUENTES

ABÉLÈC, Marc
2008 *Política de la supervivencia*, Buenos Aires: Eudeba.

ACEVEDO, Napoleón
2017 *La clase obrera hondureña: Su papel histórico*, Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

ACOSTA, Gabriela y Arnulfo EMBRIZ
1998 "Territorios indios en la región purhépecha, 1915-1949", *Estudios campesinos en el Archivo General Agrario*, México: Registro Agrario Nacional/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

ADORNO, Theodor
2006 [1951] *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.

AGAMBEN, Giorgio
2013 *The Highest Poverty. Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford: Stanford University Press.
2016 *El uso de los cuerpos*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

AGUILAR, José Antonio
2007 "Moisés Sáenz y la escuela de la patria mexicana" en Moisés Sáenz, *México íntegro*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo
1983 [1953] *Formas de gobierno indígena*, México: Instituto Nacional Indigenista.

AINSA, Fernando

1992 *De la Edad de Oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*, México: Fondo de Cultura Económica.

1999 *La reconstrucción de la utopía*, México: Correo de la UNESCO.

ALARCÓN-CHÁIRES, Pablo

2009 *Etnoecología de los indígenas p'urhépecha. Una guía para el análisis de la apropiación de la naturaleza*, Morelia: Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones en Ecosistemas.

ALBERONI ALBERONI, Francesco

2001 *La esperanza*, Barcelona: Gedisa.

ALBROW, Martin

1999 *Sociology: The Basics*, Londres y Nueva York: Routledge.

ALMEIDA, Eduardo y María Eugenia SÁNCHEZ

2014 *Comunidad: interacción, conflicto y utopía. La construcción del tejido social*, México: Universidad Iberoamericana de Puebla/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

ALMONACID, Fabián

2009 "El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930)", *Historia*, vol. 1, núm. 42, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

ALONSO, Jorge

2008 "La persistente defensa de la autonomía del pueblo de Mezcala", ponencia presentada en el Simposio ¿Qué tan público es el espacio público en México?, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 27 a 28 de noviembre de 2008.

AMES RAMELLO, Patricia

2013 *¿Construyendo nuevas identidades? Género y educación en los proyectos de vida de las jóvenes rurales del Perú*, Lima: IEP/Nuevas Trenzas.

APPADURAI, Arjun

2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

2013 *The future as cultural fact: Essays on the global condition*, Londres y Nueva York: Verso.

2015 *El futuro como hecho cultural: ensayos sobre la condición global*, Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

APPIAH, Anthony

2019 *Las mentiras que nos unen*, Madrid: Taurus.

AQUINO, Alejandra

2010 "La generación de la 'emergencia indígena' y el comunalismo oaxaqueño. Genealogía de un proceso de descolonización", *Cuadernos del Sur*, núm. 29, pp. 7-21.

2013 "La comunalidad como epistemología del Sur. Aportes y retos", *Cuadernos del Sur. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 18, núm. 34, pp. 7-19.

ARAGÓN, Orlando

2013 "El derecho en insurrección. El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purhépecha de Cherán", *Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas*, vol. 7, núm. 2, pp. 37-69.

ARAÚJO FREIRE, Ana María

2015 "Inédito viable" en Danilo Streck, Euclides Rendín y Jaime José Zitkoski (eds.), *Diccionario Paulo Freire*, Lima: Consejo de Educación Popular de América Latina y el Caribe.

ARIAS, Patricia

2011 "La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias", *Migración y desarrollo* (9) 16, pp. 147-180.

ASSMANN, Aleida

2011 *Espaços da recordaçao. Formas e transformações da memoria cultural*, Paulo Soethe (trad.), Campinas: Editora Unicamp.

Avidano, Anna
2016 “Somos todos culpables de resistir. Del megaproyecto TAV al pueblo NO TAV”, tesis de maestría en Antropología Social, Oaxaca: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Baczko, Bronislaw
1999 *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Pablo Betesh (trad.), 2ª ed., Buenos Aires: Nueva visión.

Bajtin, Mijail
2003 *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Julio Forcat y César Conroy (trads.), Madrid: Alianza Universidad.

Banet-Weiser, Sarah y Manuel Castells
2017 “La economía es cultura” en Manuel Castells, *Otra economía es posible. Cultura y economía en tiempos de crisis,* Madrid: Alianza.

Barabas, Alicia
1987 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México: Grijalbo.
2000 *Utopías indias: Movimientos sociorreligiosos en México*, Quito, Ecuador: Abya-Yala.
2002 *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México,* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2003 “La ética del don en Oaxaca: Los sistemas indígenas de reciprocidad” en Saúl Millán y Julieta Valle (eds.), *La comunidad sin límites: estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. I, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Arte/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2006 *Dones, Dueños y Santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*, México: Porrúa/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
2010 “Los sistemas normativos indígenas frente a las nuevas alternativas religiosas en Oaxaca” en Ella Quintal, Aída Castilleja y Elio Masferrer (coords.), *Los dioses, el Evangelio y el costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, vol. III, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Arte/Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2020 “La autogestión de la pandemia COVID-19 en los pueblos originarios de Oaxaca, México”, *Revista Antropologías del Sur*, vol. 7, núm. 14, pp. 1-13.

Barahona, Marvin (comp.)
2001 *Memorias de un comunista: Rigoberto Padilla Rush*, Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.
2005 *Honduras en el siglo XX. Una síntesis histórica*, Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Barth, Frederik
1992 “Towards a greater naturalism in conceptualizing societies” en Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing Society*, Londres y Nueva York: Routledge.

Barelli, Ana
2011 “Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”, *Cultura y Religión*, 5(1), pp. 64-79.

Barth, Fredrik
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.

Bartolomé, Miguel
1995 “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”, *América Indígena*, vol. 3, núms. 1-2.
1997 *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: Siglo XXI.

Bastos, Santiago (coord.)
2012 *Mezcala: La memoria y el futuro. La defensa de la Isla en el Bicentenario*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).
2019 “Introducción. Desigualdad y diferencia en el neoliberalismo global: la etnicidad recreada” en Santiago Bastos Amigo (coord.) *La etnicidad recreada: Desigualdad, diferencia y movilidad en la América Latina global*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).

2019 “Neoliberalismo y rearticulación comunitaria en México y Guatemala” en Santiago Bastos (ed.), *La etnicidad recreada. Desigualdad, diferencia y movilidad en la América Latina global*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
2020 “Community, dispossession and ethnic re-rearticulation in Mexico and Guatemala”, *Respuestas comunitarias al despojo. Etnicidad y acumulación en México y Guatemala,* número especial de Latin American and Caribe Ethnic Studies (LACES).
(inédito), “La comunidad indígena coca de Mezcala. Rearticulación comunitaria y recreación étnica ante el despojo neoliberal”, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Publicaciones de la Casa Chata).
_____ y María Teresa Sierra (coords.)
2017 *Pueblos indígenas y Estado en México. La disputa por la justicia y los derechos,* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bauman, Zygmunt
2003 *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid: Siglo XXI.

Baus de Czitromn, Carolyn
1982 *Tecuexes y Cocas: dos grupos de la región Jalisco en el siglo XVI*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Banco Interamericano de Desarrollo
2004 *La sociedad civil en honduras, caracterización y desarrollo*, Tegucigalpa.

Beals, Ralph
1992 *Cherán: un pueblo de la Sierra Tarasca*, México: El Colegio de Michoacán/ Instituto Michoacano de Cultura.

Bello, Álvaro
2004 “Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones” en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*, Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera/WALIR/IWGIA.

2011a *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*, Temuco, Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
2011b “Espacio y territorio en perspectiva antropológica. El caso de los purhépechas de Nurío y Michoacán en México”, *Revista Cuhso*, vol. 21, núm. 1, Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.

Benencia, Roberto
2012 “Los inmigrantes bolivianos en el mercado de trabajo de la horticultura en fresco en Argentina”, *El impacto de las migraciones en Argentina. Cuadernos migratorios*, 2, OIM.

Berger, Peter
2014 *The Many Altars of Modernity*, Boston: De Gruyter.

Berlin, Isaiah
1992 “En la búsqueda del ideal”, *Árbol que crece torcido*, México: Vuelta.

Berokoff, John
1969 *Molokans in America*, Los Ángeles: Stockton-Doty Trade Press, Inc.

Blaser, Mario
2013 “Ontological; Conflicts and the Stories of People In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”, *Current Anthropology*, 54 (5): 547-568.

Bloch, Ernst
1918 *Geist der Utopie*, München y Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot.
1963 *A Philosophy of the Future*, Nueva York: Herder and Herder.
1968 *Thomas Münzer: teólogo de la revolución*, Madrid: Ciencia Nueva.
1977 *El principio de la esperanza*, Madrid: Aguilar.
1980 *El principio esperanza*, Madrid: Aguilar.
1988 [1975] *The Utopian Function of Art and Literatura. Selected Essays*, trads. Jack Zipes y Franck Mecklenburg, Cambridge, Londres: Massachussetts Institute of Technology.

Buber, Martin
2014 [1955] *Caminos de utopía*, México: Fondo de Cultura Económica (Colección Breviarios).

Bueno Castellanos, Carmen y Osmany Suárez Rivero (coords.)
2020 *Ángel Palerm: un siglo después*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Iberoamericana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Bugajska, Anna
2021 "The Future of Utopia in the Posthuman World", *Academia Letters*, Article 155. https://doi.org/10.20935/AL155.

Burguete Cal y Araceli Mayor
2010 "Autonomía: la emergencia de un paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina" en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz (coords.), *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/GTZ/IWGIA/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/UNICH.

Bustillo Marín, Roselia
2017 "La judicialización de conflictos en las elecciones por el Sistema Normativo Indígena", *Justicia Electoral*, vol. julio/diciembre, núm. 20, pp. 21-47.

Bryant, Rebecca y Daniel Knight, D.
2019 *The anthropology of the future. New Departures in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

Byrne, Janet (ed.)
2012 *The Occupy Handbook*, Nueva York: Little, Brown and Company.

Cabinet
2004 "Futures", *Issue 13*, www.cabinetmagazine.org/issues/13/index.php.

Caggiano, Sergio
2001 "¿Bolivianos? En dos ciudades ¿argentinas?" en *Identidades sociales en procesos migratorios contemporáneos*, CLACSO.

Calderón, Marco
2004 *Historia, procesos políticos y cardenismos. Cherán y la Sierra Purhépecha*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Campanella, Tommaso
2014 *La imaginaria Ciudad del sol. Idea de una república filosófica*, México: Fondo de Cultura Económica.

Camus, Albert
2002 *Crónicas (1944-1953)*, Madrid: Alianza.

Caniuqueo, Sergio
2006 "Siglo XX en Gulumapu: De la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche" en Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago de Chile: Lom Ediciones.
2011 "Reflexiones sobre el uso de la cultura como matriz cultural en el caso Mapuche. Algunas notas introductorias de principios del siglo XX", *Cuadernos Interculturales*, vol. 9, núm. 17, Valparaíso: Universidad de Valparaíso.

Cárdenas, Elisa
2010 *Mezcala: ¡Se querían llevar la isla!*, México: Poder Legislativo del Estado de Jalisco.

Casas Mendoza, Carlos Alberto
2005 "Nos olhos do outro: nacionalismo, agencias indigenistas, educação e desenvolvimento Brasil-México (1940-1970)", tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Campinas, Brasil: Universidade Estadual de Campinas. www.cpei.ifch.unicamp.br/biblioteca/nos-olhos-do-outro-nacionalismo-agencias-indigenistas-educação-e-desenvolvimento-brasil.

2017 "Orden y desorden. Territorio, medio ambiente y fricción en una ANP del sureste mexicano", ponencia presentada en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, Bogotá, Colombia, 7 de junio de 2017.

_____ y Claudia MORALES CARBAJAL

2019 "Relaciones de género, mediación cultural y prácticas colaborativas en áreas naturales protegidas" en Soledad de León Torres y Norma Esther García Meza (coords.), *Mujeres, discursos y ciudadanía*, México: Instituto Veracruzano de Cultura.

CASTELLS, Manuel

2017 "Introducción" en *Otra economía es posible: Cultura y economía en tiempos de crisis*, Madrid: Alianza.

CASTELLÓN, Blas, 2006, *Cuthá: el cerro de la máscara. Arqueología y etnicidad en el sur de Puebla*, Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

CASTILLERO, Rosa María

2006 *Mezcala: expresión de un pueblo indígena en el periodo colonial. Vicisitudes y fortalezas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

CASTORIADIS, Cornelius

2013 [1975] *La institución imaginaria de la sociedad*, México: Tusquets.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe

2002 "Alborotos y siniestras relaciones: La república de indios de Pátzcuaro colonial", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 23, núm. 89, pp. 203-233.

2003 "Lo tienen ya de uso y costumbre. Los motines de indios en Michoacán colonial", *Tzintzun, Revista de Estudios Históricos*, núm. 38, pp. 9-34.

2004 *Los tarascos y el Imperio Español, 1600-1740*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

_____ y Cristina MONZÓN GARCÍA

2008 "El lenguaje del poder: conceptos tarascos en torno a la autoridad" en Oliver Guilhem (coord.), *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CERUTTI GULDBERG, Horacio y Óscar AGÜERO (coords.)

1996 *Utopía y nuestra América*, Quito: Abya-Yala.

CHÁVEZ, Atahualpa

2016 "Cherán K'eri juchari uinapikua, Cherán Grande es nuestra fuerza. La reivindicación de la comunidad purhépecha a través del conflicto territorial", tesis de maestría en Historia, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

CHIHUAILAF, Elicura

1999 *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago de Chile: Lom Ediciones.

CIARALLO, Ana

2014 *"Se vamo'a la de dios". Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del río Negro*, Córdova: UNC/CEA.

COHEN, Robin y Carolin FISCHER (eds.)

2019 *Routledge Handbook of Diaspora Studies*, Londres/Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.

COMAROFF, John y Jean COMAROFF

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.

2011 *Etnicidad S.A.*, Buenos Aires: Katz Editores.

COMISIONADO PRESIDENCIAL PARA ASUNTOS INDÍGENAS

2008 *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*, Santiago de Chile: Gobierno de Chile.

COMPOSTO, Claudia y Lorena NAVARRO

2014 "Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina" en Claudia Composto y Lorena Navarro (comps.), *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*, México: Bajo Tierra Ediciones.

Conscientious Objection
1950 Special Monograph, núm. 11, vol. 1, Selective Service System.

Congreso Nacional
1910 *Memoria de la Inspección General de Colonización e Inmigración, año 19..* Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Conklin, Beth y Laura Graham
1995 "The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics", *American Anthropologist*, vol. 4, núm. 97, pp. 695-710.

Contreras, Bartolomé, Enrique Zárate, Gerardo Pacheco, Sergio Vásquez, Rosendo Montiel y Leónides Oliva
2014 "Comunidades campesinas en camino: una apuesta indígena campesina para desarrollar una economía solidaria y fraterna entre los hombres y con la tierra" en Boris Marañón Pimentel (coord.), *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Estéticas.

Corona, Yolanda y Carlos Pérez
2003 "Resistencia e identidad como estrategia para la reproducción cultural", *Anuario 2002*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Cortés Máximo, Juan Carlos
2012 *De república de indios a ayuntamientos constitucionales: pueblos sujetos y cabeceras de Michoacán, 1740-1831*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas.
2019a *Marhuatspeni. El servir sagrado entre los p'urhepecha*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán.
2019b "'El costumbre' de *marhuátspeni* entre los componentes de una jurisdicción p'urhépecha: el pueblo hospital de Santa Fe de la Laguna" en Juan Carlos Cortés (coord.), *Marhuatspeni. El servir sagrado entre los p'urhepecha*, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/El Colegio de Michoacán.

Cowan, Carlos y Beatriz Nussbaumer
2013 "'Comunidad indígena': (des)encuentros de sentidos, entre miembros de la institucionalidad pública y de comunidades aborígenes del departamento de Yavi, provincia de Jujuy", *Cuadernos de Antropología Social*, núm. 37, pp. 109-137.

Cruz, Rosaura y Mirna Aguilar
1971 "Papel de los patronatos en las áreas rurales del departamento de Olancho, Tegucigalpa". Tesis de grado, Escuela de Servicios Sociales de Honduras, Secretaría de Estado en los Despachos de Trabajo Social y Prevención Social.

D'Angelo Hernández, Ovidio
2004 *Proyecto de vida como categoría básica de interpretación de la identidad individual y social*, La Habana: cips.

Das, Veena
2018 "Les limites du 'nous': cruauté, responsabilité, forms de vie" en E. Ferrarese y S. Laugier, *Formes de vie*, París: cnrs.

De Íta, Ana
2003 *México: impactos del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*, México: Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano.

De la Cruz, Víctor
2011 "Comunalidad y Estado de Derecho", *Cuadernos del Sur, núm.* 31, pp. 35-54.

De la Peña, Guillermo
1988 "Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas" en Jorge Padua y Alain Vanneph (comps.), *Poder local, poder regional*, México: El Colegio de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
1994 "Rural mobilizations in Latin America since *c.* 1920" en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America*, vol. vi, Londres: Cambride University Press.

2002 "Los debates y las búsquedas: ayer, hoy y mañana" en Guillermo de la Peña y Luis Vásquez (coords.), *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*, México: Instituto Nacional Indigenista-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica.

2008 "Pepe Lameiras, los indígenas y el indigenismo" en José Eduardo Zárate Hernández (ed.), *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

De Sousa Santos, Boaventura

2009 *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Montevideo: Trilce.

2018 "Introducción: las Epistemologías del Sur", *Boaventura de Sousa Santos. Construyendo las Epistemologías del Sur. Antología Esencial*, vol. i, Buenos Aires: Clacso.

Delrío, Walter

2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*, Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Quilmes.

______ y Ana Ramos

2005-2006 "Expedientes y poder. Una etnografía histórica de las prácticas burocráticas en los territorios nacionales", *Revista de Historia Indígena*, núm. [illegible], Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari

2016 *Rizoma*, Ciudad de México: Fontamara.

Delgado, Manuel

2005 "Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada" en Miguel Lisbona Guillen (coord.), *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Desroche, Henri

1973 *Sociologie de l'espérance*, París: Cal Mann-Lévy.

Díaz Mezaha, Aurelio

2010 [1907] "En la Araucanía. Breve relación del último parlamento araucano de Coz-Coz en 18 de enero de 1907", *Revista Chilena de Literatura*, núm. 77, sección miscelánea, Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Díaz, Floriberto

2003 "Comunidad y Comunalidad" en Juan José Rendón Monzón, *La Comunalidad: modo de vida de los pueblos indios*, México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas.

2007a "Comunalidad" en Sofía Robles Hernández y Rafael Cardoso Jiménez (comps.), *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Floriberto Díaz, escrito*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Programa México Nacional Multicultural,.

2007b *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Dirección General de Publicaciones-Fomento Editorial.

Díaz Polanco, Héctor

1997 *La rebelión zapatista y la autonomía*, México: Siglo xxi.

Dietz, Gunter

1999 *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza*, Quito: Abya-Yala.

Dinerman, Ina

1974 *Los tarascos. Campesinos y artesanos de Michoacán*, México: Secretaría de Educación Pública.

Domanska, Ewa

2010 "Beyond Anthropocentrism in Historical Studies", *Historien*, vol. 10, pp. 118-130.

Donoso, Andrés

2008 *Educación y nación al sur de la frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*, Santiago de Chile: Pehuén Editores.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco
1928 *Historia de la constitución de la propiedad austral*, Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Dosse, François
2012 *A história*, Roberto Leal (trad.), São Paulo: unesp.
2016 "El momento Ricœur", *Aletheia*, vol. 6, núm. 12. www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7300/pr.7300.pdf

Douglas, Mary y Aaron Wildavsky
1983 *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, Berkeley: University of California Press.

Droz, Jacques
1976 "Las utopías socialistas en el albor de los tiempos modernos" en Jacques Droz (ed.), *Historia general del socialismo. De los orígenes a 1875*, Barcelona: Destino.

Dumont, Louis
1970 *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid: Aguilar.
1973 *Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid: Taurus.
1982 *Homo aequalis*, Madrid: Taurus.

Dunn, Ethel
1976 "American Molokans and Canadian Dukhobors: Economic Position and Ethnic Identity" en Frances Henry (ed.), *Ethnicity in the Americas*, La Haya y París: Mouton Publishers.
______ y Stephen Dunn
1983 "The Peasants of Central Rusia" en Ethel Dunn (ed.), *The Molokan Heritage Collection*, vol. 1, Berkeley: Highgate Road Social Science Research Station Inc.

Durán, Inés
2019 *Pueblos indígenas y las geografías del poder. Las narrativas de Mezcala sobre la gobernanza neoliberal*, México: Siglo xxi.

______, Jorge Alonso y Santiago Bastos
2020 *Amicus curiae: La comunidad Coca de Mezcala y su sistema normativo*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara-Cátedra Interinstitucional/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Dussel, Enrique
1988 *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Siglo xxi. Disponible en: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120329094702/marx.pdf
1993 *Las metáforas teológicas de Marx*, España: Verbo Divino. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120522093403/marx3.pdf

Eagleton, Terry
2015 *Esperanza sin optimismo*, México: Taurus.

Eisenstadt, Shmuel
2017 *Multiple Modernities*, Londres y Nueva York: Routledge.

Eliade, Mircea
1995 [1955] *Imágenes y símbolos*, Madrid: Taurus.

Ellacuría, Ignacio
1990 *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: uca Editores.

Encuentros 2050
2018 Núm. 13, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Engels, Federico
2006 *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Madrid: Fundación Federico Engels.

Enkerlin Pauwells, Luise
2001 "La conformación de las haciendas en la ribera sur del lago de Pátzcuaro" en Martín Sánchez y Cecilia A. Bautista (coords.), *Estudios Michoacanos IX*, Zamora: El Colegio de Michoacán/Instituto Michoacano de Cultura.

Epstein, E.P.
2006 “Etnicidad e identidad” en Manuela Camus (comp.), *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*, Guatemala: CIRMA.

Equipo Editorial
2004 “Espiritualidad y cambio social: ¿realidades antinómicas?”, *Polis. Revista Latinoamericana* [Online], núm. 8. Disponible en: http://journals.openedition.org/polis/5954

Esboços. Histórias en contextos globais
2020 “Debate: Antropoceno, utopia e distopia”, Florianópolis, Brasil, UFSC, vol. 27, núm. 46. https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/issue/view/3104/218.

Escalona, José Luis
1999 “Comunidad, grupo y Estado. Campo social e imaginarios colectivos” en J. Eduardo Zárate Hernández (ed.), *Bajo el signo del Estado*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Escobar, Arturo
2016 *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*, Popayán: Universidad del Cauca.

Espín, Jaime
1986 *Tierra Fría. Tierra de conflictos en Michoacán*, Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.

Espinal Oliva, Andrónico
2017 *Homenaje póstumo al maestro Clodomir Santos de Moráis*, Tegucigalpa: Instituto Hondureño de Desarrollo Rural (IHDER).

Espinosa, Víctor
1999 “El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de los Altos de Jalisco”, *Estudios Sociológicos*, XVII: 50, pp. 375-418.

Espinoza, José Luis
2003 *La sociedad civil en Honduras: caracterización y directorio*, Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Esquit, Édgar
2014 “Apuntes sobre comunidad, intermediación y dominación en la Guatemala del siglo XIX”, *Estudios Interétnicos*, vol. 20, núm. 25, Guatemala: IDEI.

Facuse, Marisol
2013 “La utopía y sus figuras en el imaginario social”, *Sociológica*, año 25, núm. 72, pp. 201-213.

Falcón, Romana
1999 *Las naciones de una república. La cuestión indígena en las leyes y el Congreso mexicanos, 1867-1876*, vol. I. Indigenismo, t. I, México: Instituto de Investigaciones Legislativas/Cámara de Diputados LVI y LVII Legislaturas.

Fassin, Didier
2018a *Life: A Critical User's Manual*, Medford: Polity Press.
2018b “Une forme de vie contemporaine” en E. Ferrarese y S. Laugier, *Formes de vie*, París: CNRS.

Federici, Silvia
2013 *La revolución feminista inacabada: mujeres, reproducción social y luchas por lo común*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

Ferry, Elizabeth
2011 *No solo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense*, Zamora: El Colegio de Michoacán.

Foerster, Rolf, Aldo Mascareño y Jorge Vergara
1996 *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*, Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.